

COTIDIANO: "A QUARTA DIMENSÃO SOCIAL"?

Jaime Tadeu Oliva

RESUMO:

Traçando paralelos entre algumas elaborações de Henri Lefebvre e Juergen Habermas, o artigo destaca a emergência dos conceitos de cotidiano e mundo vivido no campo filosófico e nas ciências humanas (em especial, na Geografia). Constata também que as concepções de verdade vigentes sofrem mudanças e ampliação incluindo o papel da estética -, pois, permitir que o cotidiano (e/ou mundo vivido) insira-se nos estudos sociais revela a existência de diferenças e de outras racionalidades desprezadas com a prática convencional das ciências e da filosofia.

PALAVRAS-CHAVE:

cotidiano mundo vivido verdade estética racionalidades força do local

ABSTRACTS:

By comparing some of Henri Lefebvre's and Juergen Habermas's reflections, this article points out the emergence of the concepts of everyday life and "lived world" in the philosophical field and on human sciences (specially in Geography). It also verifies that the conceptions of current truth go under change and amplification including the role of aesthetics -, as the insertion of everyday life (and/or "lived world") in social studies reveals the existence of differences and other rationalities which are despised by the conventional practice of sciences and philosophy.

KEY-WORDS:

everyday life lived world truth aesthetics rationalities local strength

1. INTRODUÇÃO

A idéia de nos referirmos ao *cotidiano* como a *quarta dimensão social* é um recurso metafórico que faz alusão à possibilidade da existência de uma suposta quarta dimensão geométrica do espaço, que superaria a geometria euclidiana, feita de três dimensões. Discussão célebre na primeira metade do século XX, que envolveu as principais vanguardas artísticas, encontrando guarida no *movimento cubista*, talvez a mais importante manifestação do século nas artes plásticas. Haveria uma quarta dimensão do espaço? O que, até então, o figurativismo, automaticamente derivado da tridimensionalidade, havia escondido, iludido, em nome de uma verdade imitativa, ou representativa do real?

Nos mesmos termos poderíamos colocar a discussão do *cotidiano* enquanto esquecido por uma certa abordagem clássica da filosofia - e das ciências parcelares - que não o enxergava, não o percebia e nem o pressentia. Haveria algo que no campo do pensamento sobre os fenômenos humanos corresponderia ao "dogmatismo" da visão tridimensional do espaço? Que não permitisse o acesso a uma dimensão do real sem a qual a verdade, entendida de que forma fosse, não seria possível? O filósofo da desconstrução da racionalidade ocidental, inimigo do *Logos* clássico, responde incisivamente:

... "a razão, assim como o espaço euclidiano, não passa de uma *idiossincrasia*." (Nietzsche, apud, FERRY, 1994).

Aos pensadores competiria a destruição da razão, e dos pintores de vanguarda esperaria-se o mesmo empenho em demolir a tridimensionalidade.

Assim, a premissa de nosso texto parte de situações tratadas como análogas. O *cotidiano* e a quarta dimensão do espaço, vítimas de um esquecimento, produzido pela razão e pela geometria euclidiana, respectivamente. Em ambos os casos já nos encontramos num estágio de discussão avançada. As vanguardas modernistas e pós-modernistas já tiveram sua oportunidade de ultrapassar as três dimensões do espaço¹. O *cotidiano*, por sua vez, se intromete cada vez mais nas considerações filosóficas e científicas e parece ter vindo para ficar. Contudo, o preço filosófico dessas empreitadas é algo que vale a pena comentar, já que elas repercutiram sobre a razão e sobre as noções de verdade, além de terem dado *status* superior à arte como forma de desvelamento do mundo.

2. A ARTE COMO DESVELAMENTO DO MUNDO

Nossa intenção, a partir do recurso metafórico até agora empregado, é traçar neste texto uma série de paralelos que podem tornar-se úteis. Assim, se iniciamos com um paralelo entre a busca de uma revelação nas artes plásticas, a quarta dimensão do espaço, e a inclusão do *cotidiano* (uma "quarta dimensão social") nas análises da sociedade humana, nada mais justo do que permanecer nesta trilha explorando as possibilidades estéticas de desvelamento do mundo, pois neste caso, mais do que paralelos, os temas se encontram. Em especial devido à obra de Henri Lefebvre, que em suas teorizações sobre o *cotidiano* introduz a discussão sobre a arte como elemento de suma importância na consecução de seus objetivos. Talvez, seja este o aspecto enunciador da face "nietzscheana" deste autor. Se sairmos em busca da concepção do *cotidiano*, sua circunscrição histórica e a idéia de verdade subjacente que sustenta esta teorização em Lefebvre, vamos encontrar material farto que indica o papel atribuído à arte nesta missão. No seu *A vida cotidiana no mundo Moderno*, este autor anuncia por meio de exemplos relacionados ao registro da imprensa no início do século XX o embrião do futuro não percebido e a vida cotidiana como ausente dos noticiários, até .. Ulisses de James Joyce, primeira aparição consistente e de peso. Aí já fica implícito

que a razão clássica não nota a virtualidade e a diferença. Colocar isso em discussão já abre uma pista para o método de Lefebvre.

As formas de vida das pessoas sem importância revelam o *cotidiano* descrito em *Ulisses*, que encerraria o espírito de nossa época. Em Ulisses estariam presentes as várias facetas da cotidianidade. Lefebvre pergunta-se se a cotidianidade irrompe na literatura com Joyce, ou já teria irrompido antes com Balzac, Flaubert, Zola e outros. Mas a resposta mais imediata que vem desvia-se da pergunta e indica que com certeza o *cotidiano* não se *presentificou* na filosofia e nem nas ciências parcelares.

A filosofia que no seu conjunto, segundo Lefebvre, na sua pretensão de *totalidade encerra o projeto de um 'ser humano' livre completo, plenamente realizado, racional e real ao mesmo tempo, numa palavra total* (1991)², teria tomado, ou melhor não tomado a dimensão do *cotidiano* como seu objeto, por não ser este filosófico. Este seria o mundo real, manifestação sensível ilusória, distante em relação ao ideal. Assim, a filosofia pretende-se superior e descobre-se vida abstrata e ausente, distanciada e separada (1991).

Indagando-se, por intermédio de um interlocutor que representaria a razão científica clássica, Lefebvre nos coloca diante da questão de um eventual não abandono do *cotidiano* pelas ciências parcelares, em especial as humanas. Mas a resposta aqui é a mesma. As ciências transformaram-se em cientificismo, pois também não adotam o *cotidiano* no seu conjunto e o desfiguram. Fragmentam-no arbitrariamente em diversos objetos, pois se vêem constrangidas pela imensa complexidade do *cotidiano*. Assim, nosso autor denuncia aqui a cientificidade positiva ou a racionalidade científica como ideológica (1991, p.29).

Neste momento Lefebvre comete uma "traição" à Nietzsche, pois, ao contrário deste, não é sua intenção descartar a Filosofia e nem as ciências parcelares como formas de alcançar e desvendar o *cotidiano*, permitindo sua inclusão e dissolução no seio do pensamento teórico. Este aspecto será discutido mais adiante. A esta altura vamos tratar das fidelidades de Lefebvre a Nietzsche e a ... Heidegger, já que elas se instalam no campo da estética.

Correndo o risco de uma simplificação excessiva, apontamos agora alguns aspectos no texto de Lefebvre que podem indicar a influência dos filósofos

1 Os resultados artísticos são respeitáveis, mas a verdade da quarta dimensão do espaço continua questionável.

2 Data da edição brasileira, que por sua vez traduz publicação original de 1968.

fos alemães citados. Ele mostra como Joyce em *Ulisses* dissolveu a linguagem literária e a corrente para melhor expressar o *cotidiano*. Explorando outros aspectos, refere-se também a Claude Simon em *La Route de Flandres*. Isto autoriza uma analogia com os aforismos nietzscheanos como tentativa de exprimir a fragmentação do sujeito e por decorrência com a visão da estética de Nietzsche. Lefebvre identifica também a revolução joyceana à atonalidade da música. Nota que o *cotidiano* possui o repetitivo construtor do devir como a música. Simultaneidade do passado, do presente e do futuro que dissolve o tempo no espaço, consegue ser representado em filmes. E assim por diante.

Quais as características do *cotidiano* em *Ulisses*? Trata-se de um super-objeto inapreensível e o sujeito que lá está se desdobra no monólogo interior, dominado por um fluxo inconsciente infinito. Como se vê a estética consegue algum sucesso onde a filosofia e as ciências fracassaram. Voltamos a lembrar que este fracasso não é definitivo. Nos interessa agora problematizar esta visão da estética como desvelamento do mundo e suas implicações filosóficas. Para tanto, nos apoiaremos no magnífico trabalho³ de um jovem filósofo francês, Luc Ferry. Trata-se de *Homo Aestheticus - A Invenção do Gosto na Era democrática*.

Parte o autor do princípio de que o campo estético no mundo moderno é a instância mais privilegiada para as reflexões em torno da subjetividade e seu dilema crucial. A saber. Como a expansão da subjetividade e o conseqüente encolhimento do mundo objetivo podem se (re?) conciliar? No seu estudo analítico e retrospectivo, Ferry identifica duas correntes básicas no campo da estética, na história do pensamento filosófico, que respondem esta questão. Uma que ele vai denominar *clássica*, que entende a arte como revelação da verdade. As variantes nesta corrente são muitas, a começar pela idéia de verdade. E a outra corrente, denominada *romântica*, que atribui à arte um campo próprio, de importância para o ser humano, mas que não se entrega à árdua busca da verdade.

A principal variante entre os *clássicos* encontra-se na posição que a arte ocupa diante do pensamento filosófico. Para uns, os clássicos mesmos⁴, a estética teria função menor diante da filosofia, do juízo ideal, da razão. Assim é que Hegel decretará o

fim da arte quando a filosofia se realizar. Quando a razão coincidir com o real, transformando-se em razão absoluta. Para os clássicos modernos (ou antimodernos, ou pós-modernos?), ou melhor dizendo, para os *hiperclássicos*, a arte mostra-se superior à filosofia⁵ e capaz do desvelamento da verdade. Aqui os expoentes são Nietzsche e Heidegger, e é nesta altura que Lefebvre⁶ cruza a ponte.

É dos *hiperclássicos* que vamos tratar. Notando, que, por paradoxal que seja, Lefebvre é um "hiperclássico moderado". Apontando seus problemas e suas contribuições, e o principal, a idéia de verdade que daí surge, e como ela fundamenta a chamada "filosofia da diferença". Por fim, verificaremos e o restante do texto será para isso -, como o que daí se extrai servirá ou não para apreender a "quarta dimensão social". o *cotidiano*.

Retomemos a discussão da negação da tridimensionalidade euclidiana. No admirável capítulo IV do *Homo...* Luc Ferry trata do *Declínio das Vanguardas* e descreve a partir do cubismo a busca da quarta dimensão do espaço como a tentativa do outro não notado, inapresentável, mas a verdade que é ausência, mas ainda verdade, obscurecida pela ilusão tridimensional. E alguns iam mais longe, inspirados consciente ou inconscientemente em Nietzsche, atribuindo à tridimensionalidade uma expressão da dominação ideológica do mundo moderno, do capitalismo, da burguesia, da razão etc. Nesta postura antimodernidade, os modernistas já seriam os pós-modernos sem o saberem. O paradoxo dessa posição surge quando verificamos como esta inapresentável⁷ quarta dimensão se fazia existente. Por dedução. Portanto, pelo mais puro raciocínio abstrato.

O cubismo, que se apresenta aos nossos olhos como deformação do real, evita a ilusão do mimetismo figurativo do real, este sim uma ilusão. A verdade não está na identidade, na adequação. Por quais caminhos teóricos e retóricos se desenvolve esta postura fica o convite para que os interessados se remetam ao Luc Ferry.

O que nos importa destacar é que pode-se então, a partir de Nietzsche, acreditar-se que abrir caminho para uma pós-modernidade era antes

3 Esta é a opinião de um não profissional filósofo, um leigo, e tem todos os riscos inerentes a este atrevimento.

4 A grande e formidável exceção é Kant.

5 Fonte de ilusões metafísicas.

6 A vinculação de Lefebvre a esta forma de ver a estética, embora relativizada e moderada, é de responsabilidade do autor do texto e não de Luc Ferry, que não faz menção a este autor.

7 A representação cubista das quatro dimensões acaba por ser feita em duas dimensões.

de tudo subtrair as diferenças e sua riqueza à tirania niveladora da identidade (e do princípio da identidade)" (Ferry e Renaut, p. 149).

Mas estes autores, por sua vez, não abrem mão da razão, e fazem neste caso companhia a Lefebvre. Reivindicam uma razão que se sustente na argumentação. Mas este também é um assunto para mais adiante. Ainda há mais o que explicitar sobre a visão da estética como desvelamento do mundo.

O hiperclassicismo de Nietzsche na sua estética é coerente⁸ com sua concepção de sujeito cindido, estilhaçado, dilacerado. É por um lado uma fisiologia da arte, onde se forma o gosto pela sensibilidade do corpo do apreciador ou do criador na sua embriaguez dionisiaca. Assim pensa a arte a partir do sujeito. Cada sujeito uma sentença, não há verdade objetiva por aí. Contudo, Nietzsche pensa também a arte como *Grande Estilo*, como um clássico, o que se realça é a verdade da obra, do objeto, e aí o sujeito se apaga. Isto parece uma contradição, mas é bom evitar enganos. Estes dois aspectos estão indissoluvelmente ligados, e a argumentação de Ferry neste ponto é muito inteligente.

Ambos os lados da presumida contradição associam-se à cisão do sujeito. São efeitos da mesma causa e "unem-se e se completam mutuamente". (Ferry, p. 263).

Não há mundo, pois tudo são interpretações. Cada sujeito, um juízo distinto. É um historicismo radical...

"doravante torna impossível, estando o próprio sujeito aberto para o infinito de 'seu' inconsciente, que ele pretenda enunciar qualquer verdade absoluta" (Ferry, p. 263).

Assim, cada suposta verdade é apenas sintoma desses fluxos inconscientes, uma infinidade de pontos de vista que jamais se deixa reunir numa totalidade, num uni-verso.

Mas quando a arte é algum tipo de verdade? Por que a etiqueta de *hiperclassicista* a Nietzsche e depois a Heidegger e mais delicadamente a Lefebvre?

"Trata-se de pensar a arte a partir de um classicismo da diferença (um convite a pensar a arte como uma expressão da 'realidade' que não é mais a do ser, e sim a do devir), que tem também sua origem na cisão do sujeito" (Ferry, p. 262)

A objetividade não mais existe, pois o sujeito desfez-se. O mundo deixou *de ser* e agora o real é mudança

"portanto, é também pela mesma razão que a verdade não poderia por mais tempo ser definida como identidade, como não-contradição, validade universal etc, mas tornou-se Vida, ou seja, multiplicidade, diferença e temporalidade." (Ferry, p. 263)

Igualmente em Heidegger, como veremos, a crítica avassaladora que ele faz da subjetividade o inclui no classicismo da diferença, e o leva a considerar a obra artística uma expressão de verdade do ser. Para Heidegger a razão emancipadora e a dominadora (tida como "irracional" pelos crentes da razão) são ambas, a mesma. A razão instrumental. A subjetividade, por força de sua própria lógica, trabalha para sua própria extinção. Tudo o que cria é dominação e ilusão.

Voltemos à estética heideggeriana:

"a arte é a verdade em operação", ainda mais precisamente "a arte é a salvaguarda criadora da verdade na obra... A arte faz brotar a verdade. Faz surgir assim na obra, como salvaguarda instaladora, a verdade do ente" (Heidegger⁹, apud Ferry).

É preciso lembrar que a verdade para Heidegger não é entendida como adequação a um objeto, a um ente visível na representação. Aplica-se mais ao sentido original da *poiésis*, trabalho de domesticação que tem como base o impulso mais íntimo duma liberdade primeva.

Luc Ferry cita o filósofo J. Locaste, considerado por ele um dos melhores filósofos da estética, referindo-se à estética de Heidegger:

"... a arte está, pois, fadada por essência à verdade. Porém, quer isso dizer que a arte seja a reprodução 'verdadeira' do real? Isso seria retomar a concepção tradicional da verdade como adequação a um objeto. Ora, a análise da obra vai nos levar a uma definição mais original da verdade como desvelamento". (p. 264)

Desvelamento, termo que traduz o alemão *Unverborgenheit* e o grego *alêtheia*. Como descreve Luc Ferry, *"na fenomenologia de Heidegger o essencial não está na representação, mas sim na presenti-*

8 O que é uma heresia para os nietzscheanos ortodoxos, que percebem a coerência como patologia do logos ocidental.

9 M. Heidegger, *L'Origine de l'oeuvre d'art*, Gallimard, citado no livro do Luc Ferry.

ificação do ente enquanto tal, no des-velamento". Assim a obra de arte, diferentemente da razão identitária, "desvela" o invisível. Teria desse modo Heidegger superado o horizonte da adequação, que não seria mais legítimo? Sim, no sentido determinado da adequação do juízo à coisa. Não, se tratarmos a idéia de adequação no seu sentido amplo.

A noção de adequação pode reencontrar uma significação. A arte autêntica garantirá a "presença" dessa dimensão invisível que é a presentificação do ente, ultrapassando as representações ilusórias. Apresentará o que há de inapresentável, portanto se mostrará mais fiel, ou dito, de outra maneira, mais adequada, senão a própria coisa.

"Embora já não seja mais o objeto visível, um objeto presente na representação, identificável e estável, mas sim um nada, uma ausência, uma diferença, não deixa de ser dela que se trata na obra de arte, dela que se deve dar a medida e é nesse sentido que a arte conserva como tarefa clássica exprimir a verdade." (Ferry, p.265)

É inegável o parentesco das formulações de Lefebvre com este classicismo da diferença, desde sua aderência à arte como reveladora primeva do *cotidiano*, como, por exemplo, às assertivas presentes em suas elaborações sobre o urbano, em que ele busca desvelar o campo cego, que é a *diferença* que a razão clássica não capta. Em *La Révolution Urbaine* podem-se encontrar enunciados tais como, o espaço urbano contém em si o possível-impossível, sua própria negação. Mas o que é o urbano?

"Um campo altamente complexo de tensões; é uma virtualidade, um possível-impossível que clama um término; uma presença-ausência sempre renovável, sempre exigente." (Lefebvre, p.58)

Embora a dialética revele-se nessa definição, o que seria uma presença-ausência senão a presentificação (e não sua representação) do ente e a *diferença* que a razão clássica não vê? Aqui o real não é. Ele está sempre em transformação. Como se vê, as negativas dos nietzscheanos sobre a dialética não sensibilizam Lefebvre. Quanto à estética, Lefebvre talvez seja um clássico que inverteu os clássicos mais antigos, que viam na arte um caminho inferior para a verdade. Para este autor, arte tem um função nobre, mesmo que não exclusiva, de alcançar foros do real que outras formas não alcançariam.

3. A FILOSOFIA SE RENDENDO AO COTIDIANO

Para Henri Lefebvre o benefício epistemológico, ou melhor, quem sabe ontológico, de um resgate filosófico do *cotidiano*, seria um duplo combate à alienação presente na própria filosofia, que se impregnaria do real e presente no *cotidiano*, que passaria a se relacionar com a verdade. Em sua fórmula feliz: *alienação filosófica* - verdade sem realidade e *alienação cotidiana* - realidade sem verdade. (1991, p.20)

O caminho "para descrever e analisar o cotidiano a partir da filosofia e para permitir revelar suas dualidades decadência e profundidade; miséria e riqueza; é partir da filosofia, de seus conceitos, de sua linguagem, liberando-os dos sistemas especulativos e jogando-os no confronto com o mundo não filosófico (antídoto contra a alienação do filósofo e não filósofo" (Lefebvre, 1991, p.19).

O dilema é superar essas alienações, ou voltar à metafísica, ao desespero de Kierkegaard, ou ao niilismo que Nietzsche pretende superar. (Lefebvre, 1991, p.20).

Fica claro que resgatar o *cotidiano* na filosofia não é submetê-la à irracionalidade que estaria presente neste. Trata-se, neste caso, de um projeto racional, pois visa desconstruir aquilo que no mundo *cotidiano* é opressor e produto de predestinações alienantes, e que passa por racional, sendo na verdade irracional, se tivermos como perspectiva a humanização do homem. Afinal, como lembra Lefebvre,

"a razão sempre teve como sentido e fim o domínio dos determinismos". (1991)

Aqui entramos no fio da navalha em que se encontra o debate da filosofia e do pensamento contemporâneo. *"Tornar patentes as virtualidades do cotidiano não é restabelecer os direitos de apropriação, esse traço característico da atividade criadora, pela qual o que vem da natureza e da necessidade se transforma em obra, em um 'bem' para e pela atividade humana, e em liberdade?"* Será que louvar as "virtualidades do *cotidiano*" que recolocaria em cena o valor de uso e possibilitaria o exercício de um "certo potencial crítico" que o *cotidiano* conteria, é de fato um projeto racional? Com efeito uma pergunta se impõe. Há formas seguras de se definir o que é racionalidade, e, por contraposição, o que é irracional?

O flanco rígido da racionalidade, ou melhor, da Razão clássica, cartesiana, vem sendo quebrado na filosofia, tido como manifestação metafísica. O sucesso dessa crítica abre um horizonte e nos joga numa situação que permite ao filósofo brasileiro José Arthur Giannotti afirmar que

"ninguém tem no bolso um critério de racionalidade" (1987, p. 7).

Avançar nesta discussão seria estabelecer o que se pode entender como a irracionalidade contemporânea e quais seriam as formas de racionalidade. Contudo, no momento

"...basta apontar para o fato de que a filosofia contemporânea está discutindo intensamente o problema da razão, de tal modo que a velha oposição entre racionalismo e irracionalismo perdeu sentido"(Giannotti, p.14).

Talvez, por tudo isso, possa se falar em *novas racionalidades*.

O certo é que para Lefebvre há um potencial racional, bem entendido, que não se confunde com a razão metafísica, tornada no mundo moderno razão instrumental, no *cotidiano* a ser liberado. E, é óbvio, Lefebvre não está sozinho nesta empreitada. A partir daqui vamos traçar um paralelo com um dos mais importantes filósofos contemporâneos que constrói sua trajetória tendo como referência uma temática que nos parece convergente em muitos aspectos às elaborações de Lefebvre. Trata-se de Juergen Habermas, que, a partir de sua *Teoria da Ação Comunicativa*, coloca com extraordinário vigor na cena filosófica a virtualidade de uma certa racionalidade comunicativa presente no *mundo vivido*, ou mundo da vida¹⁰

A *Lebenswelt* seria o lugar da interação cotidiana. Ou, dito de outra maneira, o *cotidiano* ele mesmo. Na sociedade moderna a reprodução simbólica da sociedade teria se afastado da produção e reprodução de bens e serviços. Nas sociedades primitivas e antigas ("tradicionais") estas duas instâncias estavam imbricadas. Na sociedade moderna a reprodução simbólica é o local da ação comunicativa, enquanto que a produção e reprodução de bens e serviços é a instância de predomínio da ação estratégi-

ca (trabalho capturado pela razão instrumental). Essas duas esferas se opõem. Por isso, surge o *cotidiano*. Aqui a convergência com Lefebvre é notória:

"cotidianidade e modernidade são aparições simultâneas". (1991, p.30)

Entretanto, essa separação entre o *mundo vivido* e o mundo do trabalho capturado não isolou estas duas esferas da vida moderna. Há uma colonização da ação comunicativa (que seria uma racionalidade) por outras formas de racionalidade subordinadas ao mundo da produção e reprodução dos bens econômicos. E no que resulta desta invasão residiria todo o problema da cultura moderna.

"A reprodução simbólica assistiu a uma racionalização da Lebenswelt que, de maneira progressiva, solapou as teorias e as crenças tradicionais, fazendo a ação comunicativa mais e mais dependente da ação racional" Por outro lado, *"o crescimento e a complexidade de sistemas"* têm colidido com a Lebenswelt, ameaçando, com sua lógica muito diferente, asfixiar aquele momento potencial de racionalidade comunicativa" (Habermas, apud Giannotti, p.7).

Mas a asfixia é total e irreversível? Haveria como escapar a esse soterramento e resgatar a razão comunicativa de sua latência tumular? O próprio Habermas mostra como em nossos dias é frustrada inteiramente a esperança de que as artes e as ciências promovam o controle da natureza, favorecendo a compreensão do mundo e de nós mesmos, garantindo a justiça e a felicidade. A cisão entre ciência, moral e arte fez dessas manifestações fenômenos apartados do *mundo vivido*, que só retornam instrumentalizados e como invasores. Assim, tornam-se elementos desvinculados da comunicação habitual.

Desse modo, como será possível permanecer fiel, em qualquer medida, à filosofia, mesmo após a crítica à metafísica? Habermas, de alguma maneira, e Lefebvre também, não rompem por inteiro com a herança iluminista, e não abandonam a filosofia. Mas, como resistir à virulência das desconstruções dos pós-modernos feitas a marteladas, que pulverizam a razão em todas as suas formas? Por tudo que demonstram não entram em desacordo essencial com Habermas e nem com Lefebvre, que por sua vez não mostram nenhuma condescendência com a "sociedade de consumo dirigido" e com "um mundo vivido dominado pela razão instrumental"

10 *Lebenswelt* : termo alemão extraído da obra de E. Husserl, traduzido variadamente como *mundo vivido* ou mundo da vida. Não se descartam ainda outras traduções.

Como já vimos, as desconstruções da razão encontram em Nietzsche seu grande alimentador. Foucault, por exemplo, nunca hesitou em dizer, *"sou antes de tudo um nietzscheano"*. A diferença está no fato de que Nietzsche radicalizou a crítica à razão de tal forma que desmontou (desconstruiu?) os próprios fundamentos de sua crítica, pois para ele a idéia de consciência é sempre falsa (inclusive a dele, não é mesmo?) e deve-se buscar qualquer coisa, fora dela. Ou melhor, o homem nunca terá consciência, o sujeito não é possível. Já para Habermas a recusa da falsa consciência deve encontrar suas próprias armas no seio da própria consciência. Acreditamos que Lefebvre compartilharia dessa postura.

De fato estamos diante, ou dentro, de uma contradição. Como criticar a razão pela razão? É melhor, antes de tudo, não fugir a esta contradição e sim tentar resolvê-la por dentro. Mesmo porque, como pensamos ter ficado claro, a visão estética de Nietzsche como forma nobre de apreensão do mundo, embora possa ser negada pela ortodoxia nietzscheana, tem lá uma boa dose de pensamento racional, e bem elaborado. O discurso da diferença não é irracional, a menos que acreditemos que cada pensador se livre do seu tempo e partamos de um gênio próprio a-histórico, e sobrenatural. Nietzsche pensa muito bem. Podemos não ter critérios claros para definir as racionalidades, muito menos para desclassificar formas em detrimento de outras, mas ainda é possível identificar racionalidades.

O que seria uma manifestação de racionalidade ou uma crítica racional? Seria algo que se constrói com base na busca de critérios formais de consciência interna entre premissas e conclusões e no uso de uma lógica argumentativa adequada. Esta é a posição de Habermas, que de resto não é estranha e nem original. Está de acordo com a tradição do pensamento. O pensamento nietzscheniano não escapa a esta definição.

O que Giannotti faz bem, na continuidade de sua argumentação sobre a indefinição dos critérios de racionalidade, é explicitar que a filosofia moderna demonstrou a inexistência de uma unicidade lógica-racional. Não há uma lógica verdadeira que se imponha como a racionalidade única. A conclusão, por mais assustadora que seja, é que o máximo que podemos dizer é que atualmente

"os sistemas formais lógicos que existem estão subordinados a compromissos ontológicos e de pretensões de validade pragmáticas e não a

verdades absolutas. Assim, nenhum sistema filosófico e lógico se realizou." (Giannotti, 1987).

Assim o racional o é em relação a uma visão e representação do mundo. Nada pode ser feito, a não ser admitir racionalidades e tocar o barco assim mesmo.

Esta postura não é cômoda e preguiçosa, já que reflete a realidade da discussão filosófica. E pelo menos permite atirar e ferir a racionalidade dominante, tida como única. E permite mais! Legitima a detecção de outras racionalidades que, por exemplo, seriam as estruturas resistentes à racionalidade teleológica totalizada, a racionalidade instrumental. Segundo Habermas, e não muito distante de Lefebvre¹¹

"seria a racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana, que valoriza o sentido próprio das formas de vida frente às exigências funcionais dos sistemas econômicos e administrativos autônomos." (Habermas, 1987)

Isto posto, fica nítido que esta visão mais realista a respeito da racionalidade significa um revigoramento da prática racional, que agora pode contar, torpedeando estatutos mumificados, com uma expansão enriquecedora presente no mundo vivido, ou, se quiserem, *cotidiano*, a nossa "quarta dimensão social"

Igualmente a Lefebvre, em Habermas, para comportar essa racionalidade, ocultada pela razão instrumental, há que se rever a idéia de verdade, que não pode mais ser apenas a adequação sujeito-objeto. Neste caso, para o filósofo alemão, este tipo de adequação é a *objetividade*, fundada na experiência. E a verdade? Está na intersubjetividade e é baseada na validade discursiva. Estaria aí a razão comunicativa, produto da ação comunicativa.

No mundo moderno a razão instrumental colonizou o mundo vivido, então, como haveria a possibilidade de estruturas resistentes provenientes da ação comunicativa? Existiriam ainda critérios de validade que permitissem algumas formas de verdade consensual? Manifestando-se residualmente ainda há formas de validade herdadas da tradição...

"na ação comunicativa estas exigências de validade permanecem em sua maioria implícitas e

11 Há uma racionalidade explícita na Filosofia e uma implícita no cotidiano (LEFEBVRE, p.22).

não problemáticas, porque o mundo da vida, partilhado intersubjetivamente, mantém à disposição uma sólida reserva de verdades culturalmente autoevidentes, assumidas em princípio" (Habermas, p. 93).

Não se descarta a arte como elemento de entendimento do *cotidiano*, mas a invasão deforma a arte e a transforma em cultura de massa, e na mais cara tradição da *Escola de Frankfurt* Habermas é impiedoso com as manifestações da indústria cultural que se move por uma racionalidade contábil, estatística a serviço do capital, e não a serviço da humanização do homem.

"A arte de massas dessublimada¹² não interfere de um modo transformador, esclarecedor e emancipador nas formas de vida reificadas pelo capitalismo, deformadas e distorcidas pelo consumismo e pela burocracia, mas, ao contrário, estimula estas tendências." (Habermas, p. 92)

Sua visão sobre o *cotidiano* (mundo vivido) é otimista, como já foi observado, quanto à existência de potencial crítico e resistente à razão instrumental, apesar de tudo. Para Habermas, agora se referindo à realidade alemã, não só a exploração do trabalho é alvo de reação. A própria burocratização do mundo vivido já é sentida como uma ameaça por largos setores da população. O Estado anteriormente percebido como neutralidade, portanto a serviço de todos, perde essa aparência na experiência cotidiana dos clientes da burocracia do *welfare state*.

Há assim reação contra o Estado vinda das esferas do *cotidiano*, e é claro que isto é oportunisticamente aproveitando pelos neoconservadores. Seus objetivos são as conhecidas políticas

"de transferir os problemas do Estado para o mercado, sob o manto das palavras de ordem 'liberdade e democracia' - uma política que, sabe Deus, nada tem a ver com a democratização, que ao contrário, promove uma crescente desvinculação da atividade do Estado da pressão legitimadora da esfera pública, e que entende por liberdade não a autonomia do mundo da vida, mas a liberdade de ação dos investidores privados." (Habermas p. 97)

A racionalidade instrumental no seu processo de invasão, por sua vez, atua no sentido de dissolver estas resistências presentes no mundo vivido (*cotidiano*), para que haja adaptação e legitimação à vida funcionando por meios como o dinheiro e o poder. Para isso é preciso um pseudoconsenso, uma falsa consciência. Os meios para isso tanto se sofisticaram, que pode ser obtido cada vez menos a partir de ideologias, sendo, atualmente,

"muito mais assegurado pela fragmentação da consciência e por barreiras de comunicação que distorcem a prática cotidiana de um modo inconspícuo." (Habermas, p. 99)

O resgate e fortalecimento da ação comunicativa, produtora de um verdadeiro consenso, parece

"ser muito mais o de como os potenciais de auto-organização podem ser suficientemente desenvolvidos em esferas públicas autônomas, de modo que os processos orientados para a formação da vontade de um mundo da vida orientado por valores de uso possam manter sob seu controle os imperativos sistêmicos do sistema econômico e do aparelho do estado, e tornando ambos os subsistemas controlados pela mídia dependentes de imperativos do mundo da vida." (Habermas, p. 101)

Como Habermas se diz um defensor de um universalismo cauteloso, faz questão de desideologizar esta tendência à racionalização instrumental do mundo moderno. E do mesmo modo não universaliza as formas de reação do *cotidiano* a tudo isto. Observa tendências em direção a uma racionalização 'progressiva' do mundo como fato histórico e não como uma lei.

"É preciso admitir que uma teoria apropriada da sociedade, e um diagnóstico do presente baseado nela, não tem nenhum outro sentido senão o de aguçar a percepção para o potencial ambivalente dos desenvolvimentos contemporâneos" (Habermas, p. 95)

Neste sentido, Habermas também não se distancia de Lefebvre, que hesita em seus trabalhos a estender suas análises, que tem como base a França, ao plano universal. Por fim, acreditamos que esse paralelo traçado sobre as elaborações do mundo vivido de Habermas e o *cotidiano* de Lefebvre alargam e enriquecem essas elaborações e ilustram um curvar-se da Filosofia ao *cotidiano*.

12 Sobre o sublime na arte, verificar no livro de Luc Ferry, já citado, a idéia de sublime na estética de Kant.

4. AS CIÊNCIAS PARCELARES SE RENDENDO AO COTIDIANO

Já está fartamente assinalado que estudar o *cotidiano* significa ir a fatos desdenhados pelos filósofos e recortados à deformação pelos cientistas humanos e técnicos, impregnados por um cientificismo tosco. É sobre as ciências parcelares que vamos nos referir neste encerramento do texto.

Uma preciosa fustigada de Lefebvre serve para continuar a discussão que vem sendo feita.

"O conhecimento racional sempre incidiu sobre as condições existentes mas nem por isso as aceitou ou ratificou, concedendo-lhe um atestado de cientificidade!" (1991, p. 30).

Muito do que aparenta ser racional no campo da ciência está a serviço da dominação, e neste caso a proximidade de Lefebvre e Habermas é quase que total.

"A atitude que valoriza as opressões contém de fato uma ideologia disfarçada de racionalidade e ciência". (Lefebvre, p. 30).

Habermas, como já notado anteriormente, crê que o papel da ideologia é menor, diante da fragmentação e da obstrução da comunicação.

Permitir que a vida cotidiana se imiscua, penetre e envolva as ciências parcelares propicia um ponto de encontro para estas e *"alguma coisa mais"*. (LEFEBVRE, p.30). Mostra o local dos conflitos entre o racional e o irracional¹³; denuncia a opressão e os determinismos (que as ciências em sua racionalidade deveriam quebrar e não legitimar) que travestem-se de racionais.

O senso comum não nos diz com frequência que o *cotidiano* é a soma das insignificâncias, dos detalhes, da rotina repetitiva etc? Mas, considerando as ciências parcelares, em sua ojeriza pelo *cotidiano*, a decisão sobre o que é *não significante* ou *insignificante* é arbitrária. O insignificante do *cotidiano* pode ser considerado aquele fato que não foi eleito pela filosofia e ciências particulares como significante. Há que se partir dessa constatação e rever com boa vontade o real, fazendo o estudo das presumidas insignificâncias.

Contudo, partindo de um princípio geral de resgate e valorização do *cotidiano* que só viria oxigenar as ciências parcelares, é bom não institucionalizar o *cotidiano* ou o mundo vivido como uma categoria abstrata e parar por aí. Isto anularia a importância desse resgate. Se o *cotidiano* é a vida ela mesma, ele não permite sua configuração apenas em termos de estruturas universais. Certo de que os valores da modernidade se estendem em oposição ou sobre as tradições,

"e esses 'avanços' dizem respeito às estruturas universais de mundos da vida (mundo vivido) em geral, não afirmam nada acerca do valor de um modo de vida concreto". (Habermas, p. 90)

Como não podemos aqui referir-mo-nos a um conjunto de ciências parcelares, vamos tratar de um nicho particular, de uma ciência parcelar (a Geografia), que vive a "redescoberta da dimensão local" e, neste assunto, destacar o quanto a aproximação com o *cotidiano* se mostra necessária. Poderíamos até adaptar a citação acima de Habermas para uma temática em que Geografia mergulha (e quase sempre se afoga) sempre. A relação global e local. *"esses avanços que dizem respeito às estruturas globais (a globalização) não afirmam nada acerca do valor de um modo de vida concreto, num local"* No seu último trabalho¹⁴ Milton Santos constrói o capítulo 14, tratando desta temática: *O lugar e o cotidiano*.

Um momento deste texto encaixa-se perfeitamente no que estamos discutindo.

"Impõe-se, ao mesmo tempo, a necessidade de, revisitando o lugar no mundo atual, encontrar seus novos significados. Uma possibilidade nos é dada através da consideração do cotidiano¹⁵...esta categoria da existência presta-se a um tratamento geográfico do mundo vivido que leve em conta as variáveis de que estamos nos ocupando neste livro..." (1996, p. 252)

Na sua linha argumentativa, que destaca a importância do cotidiano para a apreensão do lugar, como a manifestação espacial da vida real, Milton Santos faz menções à ação comunicativa como forma de interação e à *práxis* libertadora que estaria contida nesta dimensão. Para tanto, faz uso das idéias de Habermas e de Lefebvre, entre outros autores.

13 Talvez, por tudo o que já foi discutido, Lefebvre exagere no seu racionalismo. Melhor seria dizer os conflitos entre racionalidades diferenciadas.

14 SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço - técnica e tempo, razão e emoção*.

15 Aqui o autor cita autores que já caminham nesta direção - A. Buttimer, A. Garcia e A. Damiani.

Tendo como parâmetro teórico a idéia de prático-inerte de Sartre, entendida como cristalizações corporificadas em formas sociais - e dentre estas, as geográficas são as mais acabadas e incisivas -, busca este autor identificar nas relações lugar e cotidiano a base do entendimento do *lugar* como um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas, instituições e racionalidades, onde cooperação e conflito são a base da vida comum. (SANTOS p.258)

Esta referência permite introduzir discussões sobre o significado da proximidade - como contigüidade física¹⁶ - nas discussões sobre a vizinhança, que viria oferecer condições de possibilidades múltiplas de comunicação, forjando a interdependência como *práxis*. Esta situação promove uma vida de muita densidade social,

"que pode criar solidariedade, laços culturais e desse modo identidade." (Santos, p. 260).

Mas isso só seria possível em lugares fechados? Não exatamente, mas em lugares que possuem individuação, fato esse encontrado em especial nas metrópoles, que apesar de terem uma natureza aberta para o exterior, possuem no seu interior segmentos espaciais que não se confundem com outros, por motivos internos. Possui particularidades. Como atesta outra geógrafa que tem analisado o lugar a partir de uma perspectiva similar

... "por sua vez a globalização materializa-se concretamente no lugar, aqui se lê/percebe/entende o mundo moderno em suas múltiplas dimensões, numa perspectiva mais ampla, o que significa dizer que no lugar que se vive, se realiza o cotidiano e é aí que ganha expressão o mundial. O mundial que existe no local, redefine seu conteúdo, sem todavia anular-se as particularidades" (Carlos, p. 15)

Semelhantemente à nossa metáfora refere-se Milton Santos ao cotidiano como a revelação de uma "quinta dimensão do espaço"

... "com o papel que a informação e a comunicação alcançam em todos os aspectos da vida social, o cotidiano de todas as pessoas se enriquece de novas dimensões, entre esta ganha relevo

sua dimensão espacial,que se impõe como uma espécie de quinta dimensão do espaço banal, o espaço dos geógrafos" (p. 257)

E como no mundo prático se daria esta solidariedade criadora de laços locais, que em alguma medida resiste à racionalização dominante do espaço, veiculada pela globalização, impondo-se em muitas situações como *contra-hegemonias*? A cidade, como lugar privilegiado da diversidade, resiste à modernização capitalista e se faz diversa pela possibilidade múltipla de abrigar as vítimas da unidireção modernizante do campo, por exemplo. Viabiliza-se neste espaço uma forma de economia subordinada à lógica dos pobres excluídos das benesses da economia moderna que penetra nos interstícios do urbano diverso e que não consegue homogeneizá-lo. Na terminologia de Milton Santos, é o espaço dos homens lentos, não submissos à velocidade tecnológica reinante. Onde boa parte de suas vidas é contra-hegemonia, no modo de criar sua habitação, seu transporte, sua sociabilidade. Pode ser precariedade, mas é alternativo e pode representar o novo.

Se

"o espaço se dá ao conjunto dos homens que nele exercem como um conjunto de virtualidade de valor desigual, cujo uso tem de ser disputado a cada instante, em função da força de cada qual" (Santos, p. 254),

isto significa dizer que há disputa de interesses hegemônicos e contra-hegemônicos que lutam por generalização. Numa situação de destruição ou da inexistência de uma esfera pública (que é o caso de nosso país), os interesses generalizáveis são os da hegemonia racional, da razão instrumental. E esses são interesses largamente excludentes. Uma prática científica que se cega diante do cotidiano soma-se às forças discriminadoras e mistificadoras do real, que contribuem para que se impeça

"a vitória da individualidade refortalecida, que ultrapassa a barreira das práxis repetitivas e se instala em uma práxis libertadora, a práxis inventiva de que fala Henri Lefebvre." (Santos, p. 262)

Em entrevista à Folha de S. Paulo, o crítico literário Roberto Schwarz, referindo-se a um famoso ensaio de sua autoria *Idéias fora de lugar* e respondendo a críticas recebidas, diz que *"o que torna*

¹⁶ Antes que se fale em determinismo espacial, ou espaço como sujeito, devemos assinalar que esta proximidade é criação humana, sendo assim, com efeito, o homem determinando-se.

as idéias artificiais ... não é o fato de serem estrangeiras, mas sim o fato de que os pobres estão excluídos do seu âmbito...a chave desse caráter danificado da cultura brasileira não é sua importação cultural, mas a exclusão social." Enquanto o cotidiano

estiver imerso, predominantemente, numa dimensão fantasmagórica (esta quarta dimensão social?) pela aversão da filosofia ao mundo sensível e pelo cientificismo instrumental, continuará havendo uma exclusão social, promovida pelo saber.

BIBLIOGRAFIA

CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O lugar no/do mundo*. São Paulo, Hucitec, 1996.

FERRY, Luc. *Homo Aestheticus - A invenção do gosto na Era Democrática* (Trad. Eliana Maria de Melo Souza). São Paulo, Editora Ensaio, 1994.

FERRY, Luc e RENAUT, Alain. "O que precisa ser demonstrado não vale grande coisa". In: *Por que não somos Nietzscheanos* (Trad. Roberto Leal Ferreira). São Paulo, Editora Ensaio, 1994.

GIANNOTTI, José Arthur. "O tema da ilustração em três registros" In: *Novos Estudos* (Cebap), nº 18 (setembro de 1987).

HABERMAS, Juergen (ent. P. Anderson e P. Dews). "Um perfil filosófico-político" In: *Novos Estudos* (Cebap), nº 18 (setembro de 1987).

LEFEBVRE, Henri. *A Vida cotidiana no mundo moderno* (Trad. Alcides João de Barros). São Paulo, Editora Ática, 1991.

LEFEBVRE, Henri. *La Révolution urbaine*. Paris, Gallimard, 1970.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço Técnica e tempo Razão e Emoção*. São Paulo, Hucitec, 1996.

SCHWARZ, Roberto. "Entrevista" In: *Folha de S. Paulo* de 1º de junho de 1997, Caderno Mais!